آینهٔ پژوهش

دوماهنامهٔ نقدکتاب، کتاب‌شناسی و
اطلاع‌رسانی در حوزهٔ فرهنگ اسلامی

سال سی و چهارم، شمارهٔ سوم
مرداد و شهریور ۱۴۰۲ ISSN:1023-7992

۲۰۱

ابونعیم احمد بن عبداللّه اصفهانی و تاریخ‌نگاری اسلام | چاپ نوشت (۸) | از ترجمه تا متن قدسی؛ بازتاب قرائت‌های مختلف در ترجمه های کهن قرآن به فارسی | دربارهٔ چند جاینام دیگر در شاهنامه و بعضی مسائل وابسته | عبداللّٰه بن عباس و فقه شیعی | نوشتگان (۲) | زندگی قباله ها: حاشیه‌نگاری، استنساخ و ثبت اسناد در اوایل ایران مدرن | دربارهٔ فرهنگ و زبان قومِ لک (۱) | زبان آرامی را جدی بگیریم؛ جستارهایی با رویکرد مطالعات قرآنی | تک‌نگاشتی شایگان دربارهٔ نگاشته‌های شریف مرتضی | درنگی در ترجمهٔ کتاب من و مولانا | ابیاتی نویافته از برخی شاعران کهن در رسائل العشاق و وسائل المشتاق | نقد مقالهٔ «تحلیل و نقد یکی از فقره‌های نسخهٔ رایج زیارت عاشورا» | نسخه‌ای بین المذاهبی ومعرفی دو تقریظ شیعی از سدهٔ هفتم | مروری بر کتاب قرآن در بستر نزول: بررسی‌های ادبی تاریخی دربارهٔ محیط قرآن | نقدی بر نقد آقای علی زاهدپور | **نکته، حاشیه، یادداشت**

| **پیوست آینه پژوهش** | **تحفة الفقیر: فرهنگ‌نامه‌ای منظوم از مؤلفی ناشناخته**

۲۰۱ | دوماهنامهٔ آینهٔ پژوهش | سال سی و چهارم، شمارهٔ سوم مرداد و شهریور ۱۴۰۲

Ayeneh-ye- Pazhoohesh

Vol.34, No.3 Aug- Sep 2023

A bi-monthly journal exclusively dedicated to book critique, book review & information dissemination in the field of Islamic culture

201

پُرتال دوماهنامهٔ آینهٔ پژوهش

Jap.isca.ac.ir

| سال سی‌وچهارم، شمارهٔ سوم |
| مـردادوشهریـور ۱۴۰۲ |

مروری بر کتاب قرآن در بستر نزول: بررسی‌های ادبی تاریخی دربارهٔ محیط قرآن

نصرت نیل‌ساز
دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران
nilsaz@modares.ac.ir

چکیده: پژوهش دربارهٔ ارتباط قرآن با سنت‌های عهدینی و پساعهدینی سنتی دیرینه در مطالعات اسلامی خاورشناسان است. از دیرباز دو رویکرد متمایز در این زمینه وجود داشت. برخی پژوهشگران مانند گایگر، نولدکه، توری، ونزبرو و دیگران در پی اثبات خاستگاهی یهودی برای قرآن و برخی دیگر مانند آرتور جفری، ریچارد بل، لولینگ و دیگران در مقام ترسیم محیط مسیحی برای قرآن برآمده‌اند. به دلیل جدایی مطالعات قرآنی از مطالعات ربیانی و کشیشی پس از جنگ جهانی دوم، به همراه افزایش تخصص در خودِ این رشته‌های نزدیک به هم، دیگر دانشمندانی یافت نمی‌شوند که از مهارت و دانش زبان‌شناسی تاریخی لازم برای فهم قرآن به مثابهٔ یک متن چندصدایی از دوران باستان متأخر (میان ۲۵۰ تا ۷۵۰ میلادی) برخوردار باشند. کتاب قرآن در بستر نزول: بررسی‌های ادبی تاریخی دربارهٔ محیط قرآن حاوی ۳۹ مقاله از پژوهشگران متخصص در زمینه‌های مختلف مانند بافت سیاسی، اقتصادی، زبان‌شناختی و فرهنگی زمان نزول قرآن از یک‌سو تلاشی برای پاسخ به این پرسش است که آیا تحلیل ادبی دقیق خودِ متن قرآن می‌تواند حاوی اشاراتی برای تعیین محیط و محل پیدایش آن باشد. از سوی دیگر رویکردهای مختلف نویسندگان مقاله‌ها در استفاده از منابع کلاسیک اسلامی، نگاشته‌های یهودی و مسیحی غیرعربی و همچنین منابع کلاسیک لاتین و یونانی ترغیبی به این نوع از گفت‌وگوهای میان‌رشته‌ای دربارهٔ قرآن است.

کلیدواژه‌ها: بافت نزول قرآن، مطالعات عهدینی، بررسی‌های ادبی، بررسی‌های تاریخی.

|۲۷۵-۲۹۵|

A Review of the Book «The Quran in Context: Historical and Literary Investigations into the Quranic Milieu
Nosrat Nilsaz

Abstract: The research on the relationship between the Quran and the biblical and post-biblical traditions is a long-standing tradition in the Islamic studies of orientalists. There have long been two distinct approaches in this field. Some researchers such as Geiger, Noldeke, Wansbrough and others have sought to prove a Jewish origin for the Qur›an, and others such as Arthur Jeffery, Richard Bell, Lüling and others have come to the position of drawing a Christian Milieu for the Qur›an. Due to the separation of Quranic studies from rabbinical and priestly studies after the Second World War, along with the increase in expertise in these closely related fields, there are no longer scientists who have the skills and knowledge of historical linguistics necessary to understand the Quran as a multicultural text from Late Antiquity (between 250 and 750 AD). The Quran in Context: Historical and Literary Investigations into the Quranic Milieu containing 39 articles by researchers specializing in various fields such as the political, economic, linguistic, and cultural context at the time of the Qur›an›s descent is, on the one hand, an attempt to answer this question that whether the detailed literary analysis of the Qur›an text itself can contain hints to determine the environment and place of its origin. On the other hand, the different approaches of the authors of the articles in using classical Islamic sources, non-Arabic Jewish and Christian writings, as well as classical Latin and Greek sources are an incentive for this type of interdisciplinary dialogue about the Qur›an.
Keywords: the Context of the Revelation of the Qur›an, Biblical Studies, Literary Studies, Historical Studies

کتاب قرآن در بستر نزول مجموعه‌ای مفصل از مقالات متعدد است که با کوشش و ویراستاری آنگلیکا نویورت،[1] نیکلای سایناى[2] و میشائل مارکس[3] در سال ۲۰۱۰ در انتشارات بریل به چاپ رسیده است. این اثر کتاب ششم از مجموعۀ گسترده‌تر متون و مطالعات دربارۀ قرآن به سرویراستاری گرهارد باورینگ[4] و جین دمن مک اُلیف[5] و حاوی ۳۹ مقاله است که در دو بخش «بستر تاریخی قرآن» و «بافت‌شناسی قرآن» سامان یافته است. نویورت و سایناى مقدمه‌ای مفصل بر این اثر نوشته و در آن آورده‌اند: امروزه ویژگی مهم مطالعات قرآنی در غرب نه دستاوردهای چشمگیر علمی در این زمینه، بلکه توجه زیاد رسانه‌ها به آن است[6] که باعث افزایش تقاضا برای دستیابی به اصلِ قرآن و تفسیر آن در دو دهۀ اخیر شده است؛ وگرنه از نظر علمی به تعبیر فرد دونر با وضعیتی آشفته مواجه‌ایم و در سردرگمی به سر می‌بریم.[7]

با توجه به موفقیت‌های زیاد در مطالعات عهدینی و ادبیات کلاسیک، کاستی‌ها در زمینۀ مطالعات قرآنی را نمی‌توان نادیده گرفت. اکنون با فهرستی از این کاستی‌ها روبرو هستیم: هیچ چاپ نقادانه‌ای از قرآن وجود ندارد؛ دسترسی به همۀ نسخه‌های خطی قرآن میسر نیست؛ هیچ تصور روشنی از وضعیت زبانی و فرهنگی محیط پیدایش قرآن وجود ندارد؛ هیچ اجماعی بر مسئله روش‌شناسی دیده نمی‌شود و بی‌اعتمادی زیاد دوجانبه میان پژوهشگران به چشم می‌خورد. اما احتمالاً مهم‌ترین مانع پیشرفت علمی این است که آموزش دانشجویان مطالعات قرآنی در حوزۀ زبان‌ها، ادبیات و سنت‌های فرهنگی غیرعربی که احتمالاً بافت تاریخی قرآن را تشکیل داده‌اند، مناسب و رضایت‌بخش نیست.

علاقۀ عموم به مطالعات قرآنی را، اگرچه به طرز شگفت‌آوری در نقطۀ مقابل وضعیت اسفبار خودِ رشته در دانشگاه قرار دارد، می‌توان مبارک و نویدی دانست بر کشفیات هیجان‌انگیزی که هم پژوهشگران جوان را جذب کند و هم الهام‌بخش پژوهشگران باسابقه باشد.

---

1 . Angelika Neuwirth.

2 . Nicolai Sinai.

3 . Michael Marx.

4 . Gerhard Böwering.

5 . Jane Dammen McAuliffe.

۶. نقطۀ آغاز این افزایش توجه بی‌سابقه به قرآن در رسانه‌های غربی را می‌توان مقالۀ توبی لستر ("What is the Koran?") دانست که در ژانویۀ ۱۹۹۹ در ماهنامۀ آتلانتیک به چاپ رسید. چاپ تقریباً هم‌زمان کتاب لوکزنبرگ، قرائت سریانی - آرامی قرآن (Die syro-aramäische Lesart des Koran) در سال ۲۰۰۰ و سپس توجه عموم به همۀ چیزهای اسلامی پس از حمله به مرکز تجارت جهانی در سال ۲۰۰۱ از دیگر عوامل مؤثر بوده است. نمونه‌ای عالی که نشان می‌دهد آگاهی عمومی از کتاب لوکزنبرگ تا چه میزان با شبح تروریسم اسلامی شکل گرفته مقالۀ «حوریان؟ کدام حوریان؟» ("Virgins? What Virgins?") ابن‌ورّاق است که در سال ۲۰۰۲ در گاردین به چاپ رسید. این دغدغه‌های عمومی در سال ۲۰۰۸ با مقالۀ «آرشیو گمشده» ("The Lost Archive") اندرو هگینز به صفحۀ نخست وال استریت ژورنال راه یافت.

7[2]. Donner, Fred, "The Qur'an in recent scholarship: challenges and desiderata", p. 29.

به عقیدۀ نویورت و سایِنای رکود مطالعات قرآنی در غرب حاصل نبود هیجان و انگیزۀ لازم است؛ امری که خود معلول پیدایش این پندار بود که همه چیز را دربارۀ قرآن می دانیم. در آثار قبل از دهۀ هفتاد چنین القا می شد که اولاً چیز زیادی دربارۀ قرآن که بتوان دانست باقی نمانده است؛ ثانیاً موضوع همۀ این انبوه اطلاعات تثبیت شده، یعنی خودِ قرآن، چندان جالب نیست؛ زیرا در واقع متنی تقلیدی است و شایستۀ باریک بینی ها و موشکافی های روش شناختی - مانند آنچه در مطالعات عهدینی یا فرهنگ کهن آمریکای لاتین به کار بسته شده است- نیست.[8]

رودی پارت[9] قبل از انتشار ترجمه عالی اش از قرآن گفت: «خاورشناسان اروپایی به اندازۀ کافی دربارۀ شخصیت محمد(ص) کار کرده اند، این تصویر کامل شده و تنها ممکن است بتوان برخی از جزئیات را اصلاح کرد. تفسیر جدید و نظام مند از قرآن به ندرت ممکن است به کشف های جدید و هیجان انگیز بیانجامد».[10]

بر اساس این پندار باب اجتهاد در مطالعات قرآنی بسته شده است و تنها می توان همۀ همّ و غمّ را صرف بررسی و القای انبوه آگاهی ها و اطلاعات پژوهشگران برجستۀ پیشین کرد. به تعبیر صریح تر مطالعات قرآنی خسته کننده و ملال آور شده است.

اما با ورود شکاکیت در دهۀ ۱۹۷۰ موجی در این دریای آرام پدیدار شد. هیجان در کسوت شکاکیت به مطالعات قرآنی راه یافت. ظاهراً بسیاری از اندیشمندان اتفاق نظر دارند که انتشار کتاب مطالعات قرآنی ونزبرو[11] در ۱۹۷۷ و کتاب هاجریسم کوک و کرون[12] در تاریخ این رشته که پیش تر گزارش های سنتی اسلامی دربارۀ انتشار رسمی قرآن را پذیرفته بود، شکافی عمیق است.

غالباً لولینگ به سبب کتاب دربارۀ قرآن اولیه[13] و اخیراً لوکزنبرگ برای آرایی که در کتاب قرائت سریانی- آرامی قرآن[14] مطرح کرده اند به همراه اندیشمندانی که پیش تر از آنها یاد کردیم،

---

۸. برای دیدگاه های موهن و تحقیرآمیز خاورشناسان دربارۀ ارزش ادبی قرآن نک:

Wild, Stefan. “Die ‘schauerliche Ode des heiligen Buches’. Westliche Wertungen des koranischen Stils.” In *Gott ist schön und er liebt die Schönheit: Festschrift für Annemarie Schimmel zum 7.April 1992,* edited by Alma Giese and Christoph.

9 . Rudi Paret.

10 . Paret, “Der Koran als Geschichtsquelle,” 140 (translation by N. Sinai).

11 . Wansbrough, John, *Qur’anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*.

Oxford, 1977. Reprint, Amherst, 2004 (with a foreword, annotations, and a glossary by Andrew Rippin).

12. Cook, Michael, and Patricia Crone. *Hagarism: The Making of the Islamic World*.Cambridge, 1977.

13 . Lüling, Gunter, *Über den Ur-Qur’ān: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder* im Qur’ān, 1974.

صورت بسط یافته این اثر با عنوان چالشی علیه اسلام برای اصلاح *(A Challenge to Islam for Reformation)* در سال ۲۰۰۳ به انگلیسی ترجمه شد.

14. Luxenberg, Christoph. *Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. Berlin, 2000.

«تجدیدنظرطلبان»[15] نامیده می‌شوند. اگرچه افراد آشنا با آثار این پژوهشگران خیلی زود می‌توانند به تفاوت زیاد مبانی و روش‌های آنها پی ببرند.[16]

در این میان کتاب پیچیده و از ابعاد مختلف بسیار مهمِ ونزبرو دربارهٔ صدر اسلام تحت‌الشعاع ادعای او دربارهٔ تثبیت نهایی متن قرآن در آغاز قرن سوم قرار گرفته و تصویری کاریکاتوری در اذهان پیدا کرده است. درواقع ویژگی بی‌بدیل کتاب مطالعات قرآنی که تنها یک‌ششم آن به تحلیل داده‌های قرآنی اختصاص یافته است، استفاده از آثار سیره و تفسیر به‌مثابهٔ متون ادبی و کاربست تحلیل ادبی و نقد صورت در مطالعهٔ آنهاست. درحالی که پیش‌تر این متون تنها برای دستیابی به خرده‌اطلاعات تاریخی بررسی می‌شدند یا به عبارت دیگر، هدف این بود با بررسی درونی این آثار تاریخ‌شان را مشخص کنیم.

ویژگی برجستهٔ دیگر مطالعات قرآنی تأکید شدید بر محیط یا بافت کهن قرآن است[17] که نه‌تنها از به‌کارگیری حروف عبری فراوان در جای‌جای کتاب که در استفاده گاه‌به‌گاه از اصطلاحات آلمانی برگرفته از مطالعات عهدینی آشکار می‌شود.

پیش‌تریعنی در قرن نوزدهم، اثر نوآورانهٔ گایگر با عنوان محمد چه چیزهایی را از یهودیت وام گرفته است[18] تلاشی عالی برای شناسایی گزارش‌هایی عهدینی و ربیانی بود که به نظر می‌رسید قرآن در حال گفتگو با آنهاست. به‌یقین این اثر نقطهٔ آغاز پژوهش‌های تاریخی جدید دربارهٔ قرآن است که با آثار وایل،[19] اشپرنگر[20] و از همه مهم‌تر نولدکه[21] پی گرفته شد.

با این حال، اثر گایگر از منظری دیگر هم پیشگام است. گایگر را می‌توان پایه‌گذار شاخه‌ای از مطالعات قرآنی دانست که در پیوند با مطالعات یهودیت است و تلاش می‌کند با آگاهی ژرف از ارتباط قرآن با سنت‌های عهدینی و پساعهدینی ساختار ارجاع متن قرآن را از محدودهٔ تنگ عصر صرفاً جاهلی خارج کند و آن را بسط دهد. از دیگر چهره‌های برجستهٔ این عرصه می‌توان به

15. Revisionist.

۱۶. برای مروری بر تفاوت مبانی و روش‌های تجدیدنظرطلبان نک:

Reynolds, Gabriel S. ed. *The Qur'ān in it's Historical Context*. London, 2008. "Introduction," 8–19.

برای مروری بر این اثر نک. نیل‌ساز، نصرت، «قرآن در بستر تاریخی آن»، نقد کتاب قرآن و حدیث، ۱۳۹۵، صص ۱۶۳–۱۷۰. این کتاب با ترجمه سعید شفیعی با عنوان قرآن در بافت تاریخی آن در انتشارات حکمت به چاپ رسیده است.

۱۷. در هاجریسم هم بر این نکته تأکید می‌شود اما به‌نحوی شدیداً خام و ناپخته.

18 . Geiger, Abraham. *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*? Berlin,1833.

19 . Weil, Gustav. *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart, 1843; id, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*. Bielefeld, 1844.

20 . Sprenger, Aloys. *Das Leben und die Lehre des Mohammed*. Berlin, 1861.

21 . Noldeke, Theodor. *Geschichte des Qorâns*. Gottingen, 1860.

هرشـفلد،[۲۲] هوروویتس[۲۳] و اشـپایر[۲۴] اشاره کرد. اشپایر نموداری جامع از عناصری با هستۀ ربیانی به دست می‌دهد که در قرآن دیده می‌شوند.

اما برای مخاطب امروزی پژوهش‌هایی مانند کار اشپایر ظاهراً در بند این عقیده گرفتارند که «فهم یک متن مسـاوی اسـت با کشـف منابع آن». در حالی که این رویکرد در برابر مطالعات عهدینی یا ادبیـات کهـن لاتین و یونانی نیز ناخوشـایند و با مخالفت‌هایی مواجه شـده بود؛ اما در مورد قرآن چون اهداف سیاسـی هم لحاظ می‌شـود شاهد مخالفت‌های جدی‌تری هستیم. مخالفان عقیده دارند هدف این قبیل پژوهش‌ها از القای این اندیشـه که قرآن چیزی جز تکرار سـنت‌های پیشین نیست، سست‌کردن ایمان مسلمانان و اثبات برتری فرهنگ غربی است.[۲۵]

البتـه بایـد اعتراف کرد عنوان کتاب گایگر چنین سـوء‌تفاهمی را به وجود می‌آورد. این اثر به تلویح می‌گویـد محمـد (ص) مفاهیـم دینی موجود را وام گرفت یا بدتر از آن وام گرفت و درسـت نفهمید و صورت تحریف‌شـده را به پیروانش داد. از این رو این رویکرد پژوهشـی که با گایگر آغاز شد، همواره با این سـوءظن همراه بوده که مشـتاق یافتن خاسـتگاهی یهودی برای بسـیاری از مفاهیم قرآنی است و اصلاحات اساسی و تغییرات بنیادی که قرآن در این مفاهیم ایجاد کرده را یا نادیده می‌گیرد یـا اصولاً در صدد انکار چنین اصلاحاتی اسـت و آنها را نوعـی «بدفهمی» تلقی می‌کند نه تغییرات هدفمند و معنی‌دار.

سـال ۱۹۳۶ فوک[۲۶] در سـخنرانی‌ای با عنوان «اصالت پیامبر عربی» به این طرز تفکر اشـاره و بدان حملـه می‌کنـد: «هـر چه پرسـش‌های مربـوط به وابسـتگی و تأثیرپذیری بیشـتر شـد، این نوع پژوهش‌ها بیشتر از هر دیدگاه ارزشمندی تهی شدند و سرانجام به این بسنده کردند که برای هر چیزی در قرآن، – چه یک عقیدۀ دینی باشد یا یک سخن یا یک حکم شرعی یا یک روایت یا یک انگیزه و حتی یک واژه – منبع و خاستگاهی پیدا کنند. گویی می‌شد شخصیت پیامبر را هزار تکه کرد».[۲۷]

نویورت و سـاینای معتقدند اگرچه انتقاد فوک در نگاه اول کاملاً منطقی به نظر می‌رسـد؛ اما پیامد

22 . Hirschfeld, Hartwig. *Beiträge zur Erklärung des Qorân*. Leipzig, 1886; id, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*. London, 1902.

23. Horovitz, Josef. *Koranische Untersuchungen*. Berlin, 1926.

24. Speyer, Heinrich. *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Grafenhainichen, 1931.

25. Manzoor, S. Parvez. “Method Against Truth: Orientalism and Qur'anic Studies.”*Muslim World Book Review* 7, no. 4 (1987): 33–49.p. 33.

پرویز منظور می‌نویسـد: «تلاش‌های غربیان در مطالعات قرآنی، فارغ از برخی مزایا و فواید، از غرض‌ورزی زاییده شده، با کینه‌توزی پرورش یافته و برای انتقام‌جویی بالیده شده است».

۲۶. Johann Fuck.

27. Fuck, Johann. “Die Originalitat des arabischen Propheten.” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 90 (1936): 509–525. Reprinted in Paret (ed.), *Der Koran*, 167–182.

مثبتی نداشــت و به ســست‌کردن انگیزه‌ها در پژوهش‌های میان‌رشــته‌ای و محدودکردن طیف گســتردۀ منابــع این قبیل پژوهش‌ها به منابع ســنتی عربی منجر شــد. بنابرایــن برخلاف انتقاد گزندۀ فوک از بررســی بســیار منابع، نویورت و ســاینای لازم می‌دانند که بر اهمیت دســتاوردهای پژوهــش گایگــر تأکید کنند. به عقیــدۀ آنها درواقع در این مطالعات، برای نخســتین بار آیات قرآن در بافت فرهنگی اصلی‌اش قرار گرفت و در قالب اصلی یعنی پیش از تثبیت نهایی به مثابۀ ســند اصلی یک دین جدید دیده شد. به عبارت دیگر پاسخ‌های قرآن به پرسش‌های معاصر با نزول آیات در بستر نزول مورد توجه قرار گرفت. قرآن در این پاسخ‌ها گزارش‌ها و اخباری را که مخاطبان از پیش با آنها آشنا بودند به کار گرفت، اصلاح کرد، پذیرفت یا باز تفسیر کرد.

از نظر گایگر، هوروویتس و اشــپایر قرآن نه به‌مثابۀ آغاز تاریخ اســلام بلکه به‌مثابۀ یک متن در حال گــذر اســت کــه باید برای فهم دقیــق در محیط پیچیده و به لحاظ دینی و زبانــی متکثرش قرار داده شود.

اما در مجموع رویکرد نهفته در کلام فوک موفق‌تر بود و تأثیری اختناق‌آور بر رشتۀ مطالعات قرآنی داشــت. البته عوامل سیاســی هم در این امر مؤثر بود. تسلط ناسیونال سوسیالیست‌ها بر آلمان پــس از پیــروزی در انتخابات پارلمانی ســال ۱۹۳۲ و آغــاز اخراج یهودیان ســبب قطع پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن و منابع یهودی شد و در نتیجه قلمرو مطالعات قرآنی محدود به پژوهشگرانی شد که عمدتاً در ادبیات عربی آموزش دیده بودند و نه به عنوان مثال در ادبیات ربیانی.

به یقیــن فهــم بینامتنی قرآن در پرتو ســنت‌های دینی رایج در محیط تاریخــی آن، امتیاز انحصاری عالمان یهودی نبود و افرادی چون آندرائه،[28] آرنس[29] در ترسیم پی‌رنگ مسیحی و مطالعۀ تطبیقی ولهاوزن[30] بر ادیان کهن عرب سهمی مهم در این امر داشتند.

به‌هرحال جنگ جهانی دوم تغییر چشــمگیری در این رویکرد ایجاد کرد. اکنون شــخصیت محمد(ص) به کانون اصلی توجه تبدیل شده بود. این تحول آشکار در آثار پارت[31] و وات[32] که قرآن را تصویری از تحول روان‌شــناختی و فردی محمد(ص) تلقی کرده‌اند بازتاب یافته اســت. این تغییر اتکای بســیار گسترده و زودباورانه - در مقایسه با گایگر و هوروویتس- به روایات سیره را در پی داشت و می‌توان گفت مطالعات قرآنی به مطالعات سیرۀ پیامبر تبدیل شد.

در ایــن دوران کاهــش علاقــه به قرآن به‌مثابۀ موضوعی که مســتقل ارزش مطالعه دارد مشــهود

28 . Andra, Tor. *Der Ursprung des Islams und das Christentum*. Uppsala, 1926.

.29 Ahrens, Karl. *Muhammad als Religionsstifter*. Leipzig, 1935.

.30 Wellhausen, Julius. *Reste arabischen Heidentums*. Berlin, 1897.

31 . Paret, Rudi. *Mohammed und der Koran*, Stuttgart, 1957.

32 . Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953; id, *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956.

است؛ برای مثال پارت در ترجمۀ بسیار معتبر و ارزشمند قرآن به آلمانی توجه بسیار اندکی به مسئلۀ تاریخ‌گذاری دارد؛ درحالی که این مسئله از دغدغه‌های مهم اندیشمندانی چون نولدکه، هرشفلد و بِل[33] بود. در «فهرست ارجاعات متقابل فقره‌های قرآنی» که پارت فراهم آورده اصلًا به این مسئلۀ مهم توجه نشده که متنی که بدان ارجاع داده می‌شود، ممکن است تا حد زیادی متأخرتر یا متقدم‌تر از آیۀ مورد بحث باشد و بدین‌ترتیب مسئله تحولات اساساً متنی - و نه زندگی‌شناختی - به حاشیه رانده می‌شود. از مشکلات این رویکرد بی‌توجهی به درهم‌تنیدگی روند پیدایش قرآن و روند پیدایش جامعۀ قرآنی است. یکی از ویژگی‌های این جامعه پیروی از مجموعۀ پایان‌نیافتۀ وحی الهی و استفاده از آن در عبادات و نیایش‌ها بود.

اگر مجموعۀ قرآن را بدون توجه به پیدایش صوری و محتوایی واحدهای متنی اصلی تشکیل دهندۀ آن در گذر زمان، مجموعه‌ای هم‌زمان[34] تلقی کنیم، مهم‌ترین شاهد بر تکوین تدریجی جامعۀ نخستین اسلامی، یعنی جامعۀ قبل از فتوحات، را بررسی نشده رها کرده‌ایم.

البته مطالعۀ قرآن به‌مثابۀ منبعی برای آگاهی از زندگی و عقاید محمد (ص) ریشه در مطالعات قرآنی در غرب از زمان گایگر داد. درواقع وقتی جدل‌های سنتی مسیحیان علیه قرآن به‌تدریج جای خود را به واژه‌شناسی در قرن نوزدهم داد، بلافاصله این پرسش پیش آمد که شخصیت محمد (ص) را چگونه می‌توان ارزیابی کرد؟ اگر او برخلاف آنچه متکلمان مسیحی سده‌های میانی سعی داشتند القا کنند، یک شیاد دینی نبود؛ پس قرآن می‌تواند بازتاب اصیل تجلیِ خاصی از دینداری انسان باشد و شایستۀ مطالعۀ بدون غرض‌ورزی.[35] به هر صورت در آثار گایگر، اشپایر، آندرائه یا ولهاوزن بررسی قرآن از منظر سیره‌شناختی تا حدودی متوازن شد. آگاهی کامل این اندیشمندان از ادبیات یهودی و مسیحی قبل از اسلام آنها را قادر می‌کرد متن قرآن را به منزلۀ نوایی میان دیگر نواهای سهیم - و البته غالباً رقیب - در بحث‌های گستردۀ دینی کهن بشنوند. این ژرف‌اندیشی در مطالعات قرآنی در نیمۀ دوم قرن بیستم از دست رفت تا اینکه شکاکان سال ۱۹۷۷ و کسانی که از آنها الهام گرفته بودند بار دیگر آن را احیا کردند.

تأکید ونزبرو در مطالعات قرآنی بر ملاحظۀ قرآن به‌مثابۀ جزئی لاینفک از یک ادبیات توحیدی گسترده را می‌توان روندی اصلاحی دانست که دیرزمانی مغفول مانده بود. این اثر که با نفی حتی اساسی‌ترین ساختار تصویر سنتی پیدایش قرآن همراه بود، تردیدهایی را به دنبال داشت. ونزبرو در پرتو یافتن بازتاب گزارش‌های عهدینی در قرآن، محیط عربی سنتی قرآن را انکار و آن را نوعی بازسازی اسطوره‌ای متأخر تلقی می‌کند. او در اشاراتی مبهم و گنگ ادعا می‌کند قرآن در

33 . Richard Bell.

34 . synchronic.

35 . Sinai, Nicolai. “Orientalism, Authorship, and the Onset of Revelation. Muhammad and the Qur'an in the works of Abraham Geiger and Theodor Noldeke.” In Hartwing et al. (eds.), *“Im vollen Licht der Geschichte,”* 145–154.

بستر سنت‌های مختلف یکتاپرستی توسط حلقه‌ای نامشخص از مدوّنان فعال در قرن هشتم در منطقهٔ بین‌النهرین فراهم آمده است.[۳۶]

این ادعا با چند اشکال روبروست: ونزبرو تلویحی می‌گوید تاریخ صدر اسلام به حدی تغییر یافته یا تحریف شده است که چیزی جز یک «تاریخ نجات» نیست و هرگونه تلاش برای بازسازی آنچه واقعاً روی داده، آرزویی خام و ساده‌لوحانه است. آنچه می‌توان قرآنِ پیش از تثبیت نهایی نامید یا به عبارت دیگر پیش از تثبیت نهایی و ساختار تفسیری و سیره‌نویسی آن پس از فتوحات، واقعاً برای دانشمندان دست‌نیافتنی است.[۳۷]

اینجا نقطهٔ تلاقی اثر ونزبرو با ردّ صریح مفهوم «معنای اصلی» است که در سایهٔ نظریهٔ ادبی پست‌مدرنیسم رواج زیادی یافت.[۳۸] با این حال استدلال ونزبرو مانند کرون نه بر اساس نظریهٔ

36 . Cf. Wansbrough, *Quranic Studies*, 50; Wansbrough, *Sectarian Milieu*, 40, 45.

۳۷. ریپین این ویژگی رویکرد ونزبرو را در مقدمه‌ای که بر کتاب مطالعات قرآنی نوشته چنین خلاصه کرده است: «اصلی‌ترین استدلال این است که ما نمی‌توانیم دربارهٔ قرآن چنان‌که امروزه می‌شناسیم، سخنی معنادار بگوییم مگر اینکه آن مرحلهٔ اعتبار، پذیرش و ثبات حاصل شود». ریپین سپس اذعان می‌کند متن باید پیشینه‌ای داشته باشد که روند مذکور در آن شکل گرفته باشد و لایه‌های سنت‌های عربی و عهدینی کهن‌تر در آن از طریق فردی به نام محمد گرد هم آمده باشند. آنچه اهمیت حیاتی دارد این است که گمانه‌زنی‌های ونزبرو دربارهٔ تدوین متأخر و غیرعربی متن عمدتاً نه فراخوانی به تلاشی مستمر برای بازسازی این پیشینه بلکه آشکارسازی بی‌ثمر بودن حتمی این بازسازی تلقی شد. ریپین هم در این باره می‌گوید: «تاریخ واقعی، به معنای آنچه واقعاً روی داده، در تفسیرهای متأخر گنجانده شده و عملاً اگرچه نه کاملاً، از آن جدانشدنی است» (Rippin, “Literary Analysis,” 356). ارزیابی نویسندگان هاجریسم از منابع اسلامی اگرچه مانند ونزبرو بدبینانه است؛ اما (در زمان چاپ کتاب) بر این باور بودند که می‌توان تاریخی نسبتاً معتبر از پیدایش اسلام بر پایهٔ منابع غیرعربی نگاشت. ونزبرو در مروری بر کتاب هاجریسم شکاکیت خود به این رویکرد را هم به صراحت چنین بیان کرد: «آیا می‌توان رشته‌ای از انگیزه‌ها را آزادانه از مجموعه‌ای از کلیشه‌های ادبی مدون شده توسط ناظران بیگانه و عمدتاً متخاصم استخراج کرد و از آنها نه صرفاً برای توضیح بلکه تفسیر نه تنها رفتار آشکار که تحول روحی و عقلی بازیگران بیچاره و تقریباً معصوم استفاده کرد؟» نک.
Review of *Hagarism* in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41 (1978): 155–156.

۳۸. میان اندیشمندان ملهَم از ونزبرو، ریپین با شور و به جدّ از نیاز به گذر از میل به تولید نتایج تاریخی قاطع برای ارضای میل درونی برای یافتن آنچه واقعاً روی داده است، طرفداری می‌کند. او در مقدمه بر رهیافت‌هایی به تفسیر قرآن به تلویح می‌گوید: «اندیشوران قرآنی که از نظر هرمنوتیکی از بند خرافات و جهل و تعصب آزادند باید تلاش‌های سنتی برای بازسازی «معنای اصلی متن» یا «قصد مؤلف» یا «معنای متن برای نخستین مخاطبان» را رها سازند و به جای آن رویکرد دریافت «فهم خواننده» را از طریق مطالعهٔ آثار تفسیری پیش گیرند. بازآفرینی تاریخ واکنش به قرآن در چارچوب تلقی واقعی مردم از معنای متن، از طریق تحلیل متون تفسیری ظاهراً یکی از مناسب‌ترین، متقاعدکننده‌ترین و ثمربخش‌ترین کارهای یک قرآن پژوه جدید است». اما دانیل مدیگان در استدلالی قانع‌کننده اشاره می‌کند که شکاکیت هرمنوتیکی کلی نسبت به ایدهٔ «معنای اصلی» که ریپین در مورد مطالعهٔ متن قرآن مطرح ساخته در مورد تفاسیر هم وجود دارد. به عبارت دیگر مسئلهٔ «بافت تاریخی» و «معنای اصلی» در مورد متون تفسیری هم به همان اندازهٔ خودِ قرآن صادق است. بدین ترتیب ما به یک سیر قهقرایی بی‌پایان گرفتار می‌شویم: «اگر جستجوی معنا و انسجام در قرآن بی‌ثمر است مطالعهٔ متون تفسیری هم سترون خواهد بود زیرا آنها هم متن‌اند و معمولاً با خاستگاهی نامشخص و از نظر فرهنگی بسیار دور از ما» (Madigan, “Reflections,” 351).

هرمنوتیک، بلکه بر اساس ویژگی مفروض منابع اسلامیِ موجود است که به حدی آکنده از تناقض و امور باورنکردنی است که چاره‌ای برای ونزبرو جز برداشت آن به مثابۀ تاریخ نجات باقی نمی‌گذارد.[۳۹] اما امروزه شماری از پاسخ‌هایی که پژوهشگران تاریخ صدر اسلام به ونزبرو داده‌اند، آشکار شده است که تصویر ونزبرو از تناقضات علاج ناپذیر منابع سنتی عربی آکنده از غلو بوده و با تردیدهای جدی مواجه است.[۴۰]

نکتۀ عجیب آن است که با وجود ستایش و تمجیدهای زیاد ونزبرو از کارآیی روش‌شناختی مطالعات عهدینی، او نتوانسته فرضیه‌اش دربارۀ ماهیت التقاطی و ترکیبی قرآن را به‌خوبی نشان دهد و ثابت کند. این امر مسلماً معلول عدم پایبندی او به توالی گام‌های روش‌شناختی است که در تحلیل‌های ادبی عهدین ضروری تلقی می‌شود. ونزبرو هرگز قرآن را به شیوۀ عهدین پژوهان نقد ادبی نمی‌کند تا بر طبق روش و اصول ضابطه‌مند بررسی کند که آیا واقعاً قرآن تألیفی ثانویه از منابع مختلف است (که آن‌گاه باید تاریخچه و خاستگاه هر یک از منابع با جزئیات مشخص شود) یا اینکه ساختار ادبی قرآن با پیش‌فرض‌های سنتی، یعنی فراهم آمدن از واحدهای ادبی در روندی طولانی از رشد و تکوین، بهتر قابل توضیح است.[۴۱]

بدین ترتیب ونزبرو بدون هیچ‌گونه استدلالی غیر از اشاره به ویژگی کلیشه‌ای زبان قرآن و وجود روایت‌های مشابه از داستان‌های مختلف صرفاً فرض کرده است که قرآن مجموعه‌ای از متون است که خاستگاه آن بعد و نه هم‌زمان، با تکوین جامعۀ اسلامی نخستین است. از نظر وی با هیچ شیوۀ موجودِ واژه‌شناسی بازتاب بحث‌های دینی به وجود آمده در شکل‌گیری این جامعه را نمی‌توان در مجموعۀ قرآن بازیافت. وی بر این باور است که شکل‌گیری جامعه پیش‌تر صورت گرفته بود؛ اما چگونگی این شکل‌گیری در غبار تاریخ پنهان شده است و قابل بازیابی نیست. با این حال به نظر می‌رسد ونزبرو در این سناریو با ویژگی شگرف و پرشور قرآن منصفانه برخورد نکرده است؛ در

۳۹. چنان‌که کرون در جمله‌ای به یادماندنی گفته است: «بیش از یک قرن چشم‌انداز گذشتۀ مسلمانان در معرض چنان فرسایش شدیدی قرار داشت که به خاک و خرده‌سنگ‌هایی فروکاسته شد و در الگوهایی ثانویه و آمیخته به بقایای بیگانه و در معرض باد به ودیعه نهاده شد».

(Crone, *Slaves on Horses*, 6).

۴۰. تفصیلی‌ترین رشته استدلال‌های علیه شکاکیت را می‌توان در کتاب دونر (Origins) یافت [برای آگاهی از برخی از این نقدها نک: نیل ساز، «بررسی و نقد دیدگاه ونزبرو درباره تثبیت نهایی متن قرآن»، مقالات و بررسی‌ها، ۱۳۸۷، ش ۸۸، ص ۱۵۱–۱۷۰].

۴۱. در نگاه اول ممکن است به نظر برسد که کنار هم قراردادن آیات قرآن دربارۀ شعیب در جهت چنین استدلالی است؛ اما در واقع ونزبرو از همان آغاز فرض می‌کند که این آیات متشکل از روایات مختلف است (Quranic Studies, 21–25) نه واگویی و تکرارهای متوالی برای سازگارکردن یک داستان با شرایط تاریخی متغیر و بر اساس یک هستۀ متنی پیوسته در حال رشد از بیانات پیامبران پیشین. برای دیدگاه اخیر نک:

Neuwirth. “Erzählen “ and id., “crisis and memory”

برای بررسی تفصیلی کارکردهای تفسیری این نوع بازگویی‌ها یا تکرارها نک: Sinai, Fortschreibung und Auslegung

صورتی که این ویژگی با قراردادن متن قرآن در جریان یک روند آکنده از جدل در ساخت یک جامعه بهتر قابل توضیح است تا قراردادن آن پس از این جریان؛ زیرا حتی با خواندن سطحی قرآن هم مشخص می‌شود که قرآن نوعی تدوین نظام‌مند ب، سان انجیل از پیام‌های اساسی یک جنبش دینی که قبلاً در عرصۀ تاریخ روی داده و تثبیت شده است، نیست بلکه ثبت زندۀ همین ورود به عرصۀ [وجود و تاریخ] است. روایت جایگزین ونزبرو از تاریخ صدر اسلام صرفاً یک جایگزینی دنیوی رویدادها نیست، بلکه نوعی جهت‌گیری روش‌شناختی با پیامدهای گسترده است؛ به گونه‌ای متناقض، نتیجۀ آن مانند رویکرد وات و پارت به حیات محمد (ص) است که در آن هم پیوند حیاتی و پرشور قرآن با جامعه‌ای که حول آن تکوین یافت و بالید، نادیده گرفته شده است.

نکتۀ جالب توجه این است که هیچ یک از طرفداران بعدی نظریۀ ونزبرو تلاش نکرد تا با تحلیل‌های متنی تفصیلی نظریۀ او را تقویت و تأیید کند. اگرچه ممکن است شگفت به نظر برسد اما این شاید تنها نتیجۀ منطقی رویکرد کلی ونزبرو باشد: زیرا اگر قرآن از یک محیط تاریخی خاص جدا شود و به متنی پراکنده و شناور تبدیل شود که بتوان دل‌بخواهی در هر جای خاورنزدیک در فاصلۀ زمانی ۶۰۰ تا ۹۰۰ میلادی قرار داد، آیا فهمیدن چنین متن مبهمی امکان‌پذیر است؟ پاسخ غم‌انگیزی که تاریخ پژوهش به این پرسش داد این است که بعد از ونزبرو کسی برای فهم قرآن تلاش نکرد. ناامیدی ونزبرو از پی بردن به چگونگی پیدایش قرآن و معنای آن برای نخستین شنوندگان ـ پرسش‌هایی که کاملاً طبیعی به نظر می‌رسند و در جریان اصلی پژوهش‌های عهد جدید هم ساده‌لوحانه تلقی نشده و به این بهانه نادیده گرفته نشده است – به حدی رسید که در محیط دانشگاهی انگلیسی‌زبان مطالعات قرآنی به‌راحتی کنار نهاده شد. البته رشد مطالعات تفسیری بر اثر این تحول قطعاً پیامدی مثبت بود اما جایگزینی مناسب برای مطالعۀ خودِ قرآن نیست. بدین‌ترتیب درحالی که سال ۱۹۷۷ را می‌توان دورۀ نشاط و رونق دوبارۀ فهم قرآن با تأکید بر بافت و محیط آن دانست؛ اما در نهایت به توقف پژوهش انجامید. البته نباید این پیامد را بر عهدۀ ونزبرو، کرون یا کوک نهاد؛ چون بیشتر برخاسته از نوعی فضای کلی حاکم بر محیط‌های دانشگاهی بود که به دنبال تجربه‌های هیجان‌انگیز در کشف جایگزین‌هایی برای پژوهش‌های موجود دربارۀ حقیقت قطعی و مسلّم بود.

بحثی که با کتاب‌های مطالعات قرآنی و هاجریسم آغاز شد، تقریباً در عرصۀ تاریخ‌نگاری، تاریخ پیامبران و تفاسیر تأثیری اندک به جا نهاد. درحالی که این پرسش که آیا تحلیل ادبی دقیق خودِ متن قرآن می‌تواند حاوی اشاراتی برای تعیین محیط و محل پیدایش آن باشد، کنارگذاشته شد. قرآن که ظاهراً محور اصلی بحث بود درواقع عمدتاً در تبادل استدلالات نادیده گرفته شد و در نگاه بسیاری از دانشمندان به متنی فهم‌ناشدنی تبدیل شد.

یکی از اهداف کتاب پیش‌رو ترویج و تبلیغ این دیدگاه است که با بهره‌گیری از شیوه‌های درست

نقد منبع و فهم ادبی که اکنون در مطالعه منابع عهدینی پیشینه‌ای طولانی یافته است، مطالعات قرآنی (که البته غیراز مطالعات تفسیری یا مطالعۀ تاریخ صدراسلام است) امری غیرممکن نیست. مقالات گردآوری‌شده در این مجموعه، رویکرد مشخصاً واحدی در استفاده از منابع کلاسیک اسلامی، نگاشته‌های یهودی و مسیحی غیرعربی و همچنین منابع کلاسیک لاتین و یونانی ندارند. متأسفانه به دلیل جدایی مطالعات قرآنی از مطالعات ربیانی وکشیشی پس از جنگ جهانی دوم، به همراه افزایش تخصص درخودِ این رشته‌های نزدیک به هم، دیگر دانشمندانی چون هوروویتس و آندرائه یافت نمی‌شوند که از مهارت و دانش زبان‌شناسی تاریخی / واژه‌شناسی لازم برای فهم قرآن به مثابۀ یک متن چندصدایی[42] از دوران باستان متأخر (میان ۲۵۰ تا ۷۵۰ میلادی) برخوردار باشند. هرگونه تلاش برای ادامۀ روند تفسیری آنها لزوماً باید به شکل کار مشترک و گروهی باشد. برای ترغیب به این نوع از گفتگوی میان‌رشته‌ای دربارۀ قرآن، کنفرانسی برای ارائۀ نتایج کاوش های تاریخی و تأملات روش‌شناختی در قرآن برای بازسازی قرآن پیش از تثبت نهایی متن[43] در ژانویۀ ۲۰۰۴ برگزار شد که بیشتر مقالات این مجموعه حاصل آن است. عقیده به ضرورت بازگشت به رویکرد بررسی قرآن در بافتی گسترده و همچنین ارزیابی اعتبار روش‌شناختی اثر لوکزنبرگ، قرائت سریانی و آرامی قرآن، انگیزۀ برگزاری این کنفرانس بود. باید توجه کرد ارزیابی دوبارۀ بافت تاریخی قرآن که سرانجام مفهوم جاهلیت را که خاستگاه عقیدتی دارد کنار می‌نهد، صرفاً یک دغدغۀ علمی نیست. درواقع قراردادن قرآن در دورۀ باستان متأخر پاسخی است به تقاضای روشنفکران شرق نزدیک، درمورد بازنگری در تفکر تاریخی. سمیر قصیر،[44] ـ مورخ لبنانی ـ می‌گوید تلقی تاریخی رایج در شرق نزدیک، خود را از فرهنگ قبل از اسلام کاملاً محروم کرده است. هیچ پیوند تاریخی در شرقِ نزدیکِ عربی به رسمیت شناخته نمی‌شود و گمان می‌شود تاریخ بعد از اسلام آغاز شده است. در اسطورۀ خاستگاه که نبوت محمد (ص) سرآغاز دوران مهم تاریخی دانسته می‌شود، تاریخ پیش از آن به طور افراطی به دورانی که صرفاً شامل فرهنگ بادیه‌نشینی است، فروکاسته می‌شود؛ اما این تصویر آشفته در مقابل شواهد باستان‌شناختی، کتیبه‌شناختی و سکه‌شناختی دوام نمی‌آورد. برخی از شهرها در شمال حجاز و شام تا حد زیادی تحت تأثیر فرهنگ رومی و حتی زادگاه تعدادی از امپراتوران روم بودند. سمیر قصیر حتی ادعا می‌کند تغییر دیدگاه جهانی وقتی که عصر طلایی واقعی پیش از عصر طلایی شناسایی شود، به سختی قابل ارزیابی است. اما تقاضای قصیر برای خودرهایی روشنفکرانه از قیود عقیدتی برخاسته از اسطورۀ اسلامی سرآغاز تاریخ، تنها نیمی از بازنگری موردنیاز است. به همان نسبت که شرقیان خود را از تاریخ اروپا محروم کرده‌اند، غربیان نیز خود را از تاریخ شرق محروم کرده‌اند.

42 . polyphonic document.

43 . Historische Sondierungen und methodische Reflexionen zur Korangenese—Wege zur Rekonstruktion des vorkanonischen Koran."

44 . Samir Kassir.

این امر در یک اندیشهٔ به شدت سیاسی، یعنی تلقی قرآن به مثابهٔ یک متن اساساً مخالف و دشمن فرهنگ اروپایی بازتاب یافته است؛ درحالی که آثار دیگر از همان منطقهٔ جغرافیایی [قرآن] و در همان سنت و به طور بارز منابع عهدینی، مدارک بنیادی هویت اروپایی شمرده می‌شوند. عنوان اثر حاضر، یعنی قرآن در بستر نزول تقلیدی آگاهانه از اثر وایلد به نام قرآن به مثابهٔ یک متن[۴۵] است. ویراستاران امیدوارند که عنوان فرعی «بررسی‌های ادبی تاریخی دربارهٔ محیط قرآن» این مفهوم مکمل را القا کند که «بررسی واقعاً متنی قرآن (در مقابل بررسی صرفاً بافتِ قرآن) صرفاً تکه‌تکه‌کردن قرآن در منابع یهودی، مسیحی یا سایر منابع نیست، بلکه باید دست‌کم مجالی برای این احتمال باقی گذاشت که قرآن متنی با هویت مستقل است؛ یعنی گفتگو یا بهتر است بگوییم مجموعه‌ای از گفتگوهای تاریخی/ درزمانی به هم پیوسته است که از منطق ادبی و نظام عقیدتی خاصی برخوردار است. سیدنی گریفیث که با متون سریانی پیش از اسلام آشناست، بر این نکته تأکید کرده است: «از منظر هرمنوتیکی باید قرآن را به مثابهٔ یک گفتمان اصلی با ویژگی‌های مختص خودش تلقی کنیم: اعلام‌ها، داوری‌ها، ستایش‌ها و نکوهش‌های قرآن را باید از منظر روایتیِ خاص خودش نگریست. قرآن کسانی را مخاطب کرده است که با تحریرهای شفاهی فرهنگ‌ها و کتاب‌های مقدس پیشین، به زبان عربی آشنایند. قرآن از این متون پیشین وام نمی‌گیرد یا حتی از آنها نقل نمی‌کند، بلکه به داستان‌های آنها اشاره می‌کند و آنها را، حتی عین الفاظ‌شان را برای اهداف بلاغی خاص خود درهم می‌شکند. قرآن عربی از منظر ادبی چیزی نو است. قرآن تعابیر، ساختارها و قالب‌های روایت‌های پیشین را در ترکیبِ گفتمان خاص خودش استفاده می‌کند. قرآن را نمی‌توان به هیچ منبع مفروضی فروکاست. گفتمان‌های پیشین در قرآن پدیدار می‌شوند؛ اما نه تنها در یک زمینه و موقعیت جدید، بلکه در قالب یک روایت اساساً نو اصلاح می‌شوند، سامان می‌یابند و از نو صورت‌بندی می‌شوند».[۴۶]

به عقیدهٔ گریفیث درست نیست که تعدادی از آیات قرآن با پی‌رنگ یهودی - مسیحی را به دلخواه انتخاب کنیم و سپس از چنان مجموعهٔ آشفته‌ای نتیجه بگیریم که مهم‌ترین چیزی که دربارهٔ قرآن می‌توان گفت این است که محصولی ثانویه و تقلیدی نازل از یهودیت و مسیحیت است.[۴۷]

به یقین پژوهش‌های قرآنی تاریخی باید اطلاعات جامعی از سنت‌های دورهٔ باستان متأخر مرتبط با یک فقرهٔ قرآنی داشته باشد و در این عرصه رویکرد بی‌تفاوت فوک قطعاً گامی به عقب است و باید تغییر کند؛ اما باید توجه داشت گردآوری مطالب بافتی متنی که می‌تواند پرتویی بر یک فقرهٔ قرآنی مفروض بیفکند، تفسیر آن فقره نیست، بلکه گامی مقدماتی است و به هیچ وجه کافی

45 . *The Qur'an as Text*, edited by Stefan Wild, Leiden, 1996.

46 . Griffith,"Christian lore,"116.

۴۷. نمونه‌ای از این دست اثر قصیر با نام «تأثیر مسیحی» "Christian influence" است. نمونه‌ای دیگر از این رویکرد اثری به ویراستاری پوین و اولیش است نک: Ohlig and Puin (eds.), Die dunklen Anfänge.

نیست. البته شناخت بافت‌های فرامتنی به‌تنهایی بافت مرتبط با یک فقرۀ قرآنی را به دست نمی‌دهد و قراردادن یک فقره در موقعیتی خاص از منظومۀ گسترده‌تر گفتمان‌های قرآنی –که غالباً قالب‌های ادبی خاص خودشان را دارند– به همان اندازه مهم است. اما هر دانشمند دارای دغدغه‌های هرمنوتیکی می‌داند که ریشۀ اتهام تقلید نازل که معمولاً در مطالعات، بینامتنی، آشکارا یا به تلویح به قرآن وارد می‌شود، جدل‌های بین‌الادیانی سده‌های کهن و میانی است. بنابراین اگر قرار باشد شناخت بافت تاریخی قرآن، با هر مشخصۀ روش‌شناختی و عقلانی امروزی پیگیری شود، هدف باید ردیابی و توضیح شیوه‌هایی باشد که نخستین جامعۀ مسلمانان را متقاعد می‌ساخت که ساختارهای ادبی و عقیدتی قرآن قادر است بر سایر رقیبان حاضر در صحنه، مانند ادیان صاحب کتاب پیشی بگیرد و آنها را مغلوب کند؛ به گونه‌ای چنان قاطع که متن بنیادی یک دین توحیدی به نام اسلام گردد.

به همین دلیل باور رایج که فهم قرآن بر اساس بافت آن را رویکردی خصمانه به قرآن تلقی می‌کند، اشتباه است. بیشتر جنجال رایج در رسانه‌ها پیرامون قرآن درواقع ظاهراً مبتنی بر این ادعاست که فرضیه‌ها و بازسازی‌های واژه‌شناسان می‌تواند نظام عقیدتی دینی را شدیداً متزلزل سازد یا کاملاً فروپاشد. با این حال دست‌کم در کلام آکادمیک مسیحی که با مشکلی مشابه روبروست، این امری عادی شده است که مطالعات تاریخی - نقادانه نمی‌تواند مانع فهم مؤمنانه انجیل شود. معمولاً عقیده بر این است که تحلیل‌های تاریخی مرحله‌ای مقدماتی است که مرزهای هر نوع تفسیر واقعاً مسئولانه از کتاب مقدس را مشخص می‌کند و مبنایی را توضیح می‌دهد که هرگونه تلاش برای استخراج پیام هدایتی امروزی از کتاب مقدس باید بر اساس آن صورت گیرد و برخلاف نظر معترضان هدف آن ازمیان‌بردن این مبنا نیست.[۴۸]

ما معتقدیم هیچ دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم این الگو را نمی‌توان بر قرآن پیاده کرد. درواقع پژوهشگران متعدد از امین خولی گفته تا فضل الرحمان، نصر حامد ابوزید و ... استدلال کرده‌اند که فهم تاریخی قرآن نه‌تنها از نظر عقیدتی اشکال ندارد، بلکه می‌تواند بسط جنبه‌هایی مهم از تفسیر سنتی تلقی شود. برای مثال ابوزید میان پیام جهانی قرآن و رمزِ به لحاظ تاریخی خاصی که توسط آن بیان شده است، تمایز قایل می‌شود. او تأکید می‌کند که خداوند برای فهماندن پیامش به مخاطبانی در یک بافت تاریخی خاص (یعنی عربستان قرن هفتم میلادی) باید از نظام فرهنگی و معنایی زبان‌شناختی آنها استفاده می‌کرد؛ زیرا افراد بشر لاجرم در زمان و مکان خاصی قرار دارند و نمی‌توانند وحی‌ای را که در افق دینی فرهنگی آنها نیست، بفهمند.[۴۹] بنابراین هدف فهم تاریخی

۴۸. دربارۀ سازگاری یا ناسازگاری روش تاریخی – نقادانه با التزام دینی نک:

Sinai, “Spinoza and Beyond.”

۴۹

قرآن این نیست که قرآن را رونوشتی از منابع یهودی مسیحی پیشین معرفی کند، بلکه هدفش بازسازی کامل ـ البته درحد امکان ـ فرهنگ مخاطبان قرآن یا به عبارت دیگر رمزهای فرهنگی و زبان‌شناختی به‌کاررفته در متن، برای القای پیام است، فارغ از اینکه متن از چه کسی باشد.

مروری اجمالی بر مقالات مجموعه

همان‌طورکه گفته شد رویکردی که قرآن را جزئی اساسی از سنت عهدینی می‌داند، به‌ندرت دست به تحلیل ادبی ریزساختارهای قرآن، یعنی روش معمول در بررسی منابع عهدینی زده است؛ از این‌رو مطالعات قرآنی در یک بن‌بست گرفتار آمده است. هنوز مورخان و متخصصان مطالعات ادبی جدا از یکدیگر کار می‌کنند. در مطالعات ادبی اغلب بر یک مشکل متنی تمرکز می‌شود و نه‌تنها ساختار اجتماعی - سیاسی که ساختار عقیدتی هم نادیده گرفته می‌شود. نتیجۀ آن تلقی متن به‌مثابۀ واقعیتی مسلم اما گسسته از موقعیت به‌هم‌پیوسته در روند گفتگوی قرآنی است. از سوی دیگر پژوهشگران تاریخ مایل‌اند قرآن را به طورکلی از زمرۀ منابع خود خارج کنند یا صرفاً کلی‌گویی‌هایی را جایگزین بررسی دقیق متن قرآن سازند. شاید دلیل این جدایی نامبارک پژوهش‌ها در ساختار ادبی پیچیدۀ قرآن نهفته باشد که گویی روند تثبیت نهایی آن هنوز به طور کامل بررسی نشده است. هدف این مجموعه، همان‌طورکه از ساختار دوبخشی آن پیداست، اصلاح این بی‌تفاوتی دوطرفه میان مطالعات ادبی و تاریخی است.

در بخش اول این اثر به جنبه‌های کلی مختلف بافت سیاسی، اقتصادی، زبان‌شناختی و فرهنگی پرداخته شده که برای هر نوع فهم دقیق متن قرآن ضروری است.

ترسیم نِبِس[۵۰] از تاریخ سیاسی جنوب عربستان در ابتدای قرن ششم میلادی نشان از دست‌اندازی دو امپراطوری، اکسوم و ساسانیان، به شبه‌جزیره و کارکرد مهم مذهب در اتحاد سیاسی است.

فینستر به موضوع به‌شدت محل مناقشه و بازتاب‌یافته در اصطلاح اسلامی جاهلیت، یعنی اینکه عربستان از نظر فرهنگی منزوی و فاقد پیشینه بوده، پرداخته است. او شواهدی باستان‌شناختی از معماری دینی و سکولار در عربستان ابتدای قرن هفتم میلادی فراهم آورده است.[۵۱]

بوخارین از جنبۀ اقتصادی به این مسئله نگریسته است و با بازنگری تجارت مکه و براساس مجموعه‌ای متنوع از منابع بر وجود ارتباطات تجاری مهم شبه جزیره با جنوب عربستان، شام و بین‌النهرین استدلال می‌کند.[۵۲]

50 . Nebes, Norbert. “The Martyrs of Najrān and the End of the Ḥimyar: On the Political History of South Arabia in the Early Sixth Century”.

51 . Finster, Barbara. “Arabia in Late Antiquity: An Outline of the Cultural Situation in the Peninsula at the Time of Muhammad”.

52 . Bukharin. D, Mikhail, “Mecca on the Caravan Routes in Pre-Islamic Antiquity”.

سـوئرمان و هایدمان به ترتیب به اشـارات دو مجموعه از اطلاعات کهن منابع یهودی ـ مسیحی و اسلامی برای تاریخ‌گذاری و تعیین خاستگاه جغرافیایی قرآن پرداخته‌اند.

سوئرمان به ترسیم عقیدتی ـ تاریخی برخی از منابع غیرعربی دربارۀ خاستگاه اسلام می‌پردازد و بر جهت‌گیری‌های آپوکریفایی حاکم بر فهم مهاجمان عرب از یهودیت و مسیحیت تأکید می‌کند.[۵۳]

هایدمـان سـکه‌های کهـن اسـلامی را بررسـی کـرده اسـت و فهم پـاپ از این سـکه‌ها راکـه انکار تاریخی بودن محمد [ص] به شیوۀ ونزبرو را در پی دارد، به چالش می‌کشد.[۵۴]

در سایر مقالات بخش اول بر بافت زبان‌شناختی قرآن تأکید شده است.

کناوف تعامل و کارکردهای عربی، یونانی و آرامی تا زمان پیدایش قرآن را بررسـی و پیدایش عربی معیار کهن را بازسازی کرده است.[۵۵]

اشـتاین به این سـؤال پرداخته که گسـترش باسـوادی در عربسـتان به چه میزان بوده اسـت. او بـه مجموعـه‌ای متنوع و گسـترده از کتیبه‌هـا، به‌ویژه کتیبه‌هـای جنوب عربسـتان، که معمولاً قرآن‌پژوهان نادیده گرفته‌اند، اشاره می‌کند.[۵۶]

رتشـو شـواهدی را برای بازتفسـیر بحـث چالش‌برانگیز و تحریک‌آمیز ماهیـت و کارکرد زبان قرآن، یعنی عربی ارائه کرده است.[۵۷]

زایدن‌اسـتیکر با بررسـی منابع مکتوب ادیان کهن عرب تلاش می‌کند راهی به سـوی به‌کارگیری نقادانه این آثار – به جای کنارنهادن یا پذیرش بی‌چون و چرای آنها – در بازسـازی محیط نزول قرآن بیابد.[۵۸]

نیهوف و دیمیتریف به مسئله‌ای پرداخته‌اند که برای قراردادن قرآن در منظومۀ گسترده‌تر دوران باسـتان متأخر و شناسـایی نواحی احتمالی رخنۀ دانش یونانی و سـریانی به حجاز اهمیت خاصی دارد.

نیهـوف تصویـری کلی از وضعیت فرهنگی اجتماعی به‌شـدت پیچیده در حیرۀ قبل از اسـلام ارائه کرده است.[۵۹]

53. Suermann, Harald, "Early Islam in the Light of Christian and Jewish Sources".

54 . Heidemann, Stefan, "The Evolving Representation of the Early Islamic Empire and its Religion on Coin Imagery".

55 . Knauf, Ernst Axel, "Arabo-Aramaic and ʿArabiyya: From Ancient Arabic to Early Standard Arabic, 200 ce–600 ce"

56. Stein, Peter, "Literacy in Pre-Islamic Arabia: An Analysis of the Epigraphic Evidence".

57. Retsö, Jan, "Arabs and Arabic in the Age of the Prophet".

58. Seidensticker, Tilman , "Sources for the History of Pre-Islamic Religion".

59 . Toral-Niehoff, Isabel,"The ʿIbād of al-Ḥīra: An Arab Christian Community in Late Antique Iraq".

دمیتریف به تحلیل دقیق شعری از شاعر اهل حیره، عدی بن زید پرداخته که دربارۀ آفرینش جهان و هبوط انسان است. این موضوع بارها در قرآن بازتاب یافته است البته با دلالت‌های ضمنی متفاوت.[60]

موضوع مقالۀ ایمهوف نیز شعر است اما از دورۀ متأخر. او به دو شعر کعب بن مالک، مدیحه‌سرای پیامبر پرداخته که شامل نمونه‌هایی نادر از متن قرآن پیش از تثبیت نهایی است.[61]

تمرکز در **بخش دوم کتاب بر** خودِ متن قرآن و تاریخ نقل آن آست. این بخش با مسئلۀ گاه‌شماری (کرونولوژی) آغاز می‌شود که اهمیت آن برای هر پژوهشی در سیر تحول و تطور و نیز مطالعۀ تاریخی قرآن آشکار است. با این حال تا کنون تأملات روش‌شناختی اندکی بر اینکه چگونه می‌توان به این مسئله پرداخت و به‌ویژه اینکه هنگام بازسازی به ترتیب زمانی چگونه می‌توان از «مشکل دور» اجتناب کرد یا متهم به «تاریخ‌گذاری دلبخواهی» نشد، صورت گرفته است.

نیکولای ساینای به ارزیابی دوباره و نقادانه و البته دفاع از معیارهای تاریخ‌گذاری نولدکه در اثر ماندگارش پرداخته که از سال ۱۸۶۰ معمولاً تلویحاً پذیرفته یا به اختصار ردّ شده است، البته در هر دو حالت بدون تلاش چندانی برای استدلال. ساینای تلاش کرده است بررسی خود را عمیق‌تر کند و ورای تقسیم‌بندی نولدکه (سه دورۀ مکی و یک دورۀ مدنی) نوعی گاه‌شماری درونی از سوره‌های مکی نخستین ارائه کند.[62]

نورا کاترینا اشمید و اسلام دِیِه رویکردهای نوین به تاریخ‌گذاری را بررسی کرده‌اند. اشمید ارزش روش‌های تحلیل کیفی متن در مطالعات قرآنی را ارزیابی و ترسیمی آماری از برخی معیارهای نولدکه در تاریخ‌گذاری ارائه کرده است.[63]

دِیِه سوره‌های حوامیم را به تفصیل تحلیل کرده و فهرستی از شباهت‌های مضمونی و ساختاری به دست داده و به این نتیجه رسیده است که این سوره‌ها خوشه‌ای از متون به لحاظ زمانی مرتبط را تشکیل می‌دهند.[64]

در مقاله‌های بعدی بر جنبه‌های بینامتنیت تأکید شده است. نویورت به دلالت‌های پنهان مسیح‌شناختی و هرمنوتیک سورۀ آل‌عمران پرداخته است. او تلاش می‌کند تغییرات مفهوم دو سنت کتاب‌مقدسی کهن‌تر را که در متنی مدنی بازتاب یافته است بازسازی کند و نشان دهد این سورۀ مدنی درواقع بازخوانی یک متن مکی کهن‌تر است. اگرچه این روند ممکن است بدیهی به

60. Dmitriev, Kirill, “An Early Christian Arabic Account of the Creation of the World”.

61 . Imhof, Agnes , “The Qurʾan and the Prophet’s Poet: Two Poems by Kaʿb b. Mālik”.

62 . Sinai, Nicolai, “The Qurʾan as Process”.

63 . Schmid, Nora, Quantitative Text Analysis and Its Application to the Qurʾan: Some Preliminary Considerations”.

64 . Dayeh, Islam Al-Ḥawāmīm, “Intertextuality and Coherence in Meccan Surahs”.

نظر برسد؛ اما باز تفسیر قرآنی این سنت‌ها در این مقاله برجسته و به مثابۀ بسط پیامبرشناسی عهد مکی به خوانشی دینی سیاسی در عهد مدنی تلقی شده است.[65]

مقالۀ مارکس با عنوان «بررسی نشانه‌های مسیح‌شناسی و مریم‌شناسی کلیسایی در قرآن» بسیار شبیه مقاله نویورت است. مارکس عقیده دارد برای درک فهمی که مخاطبان نخستین قرآن از مضامین کلامی عقیدتی اشارات قرآنی به مسیح و مریم داشتند هم پیوند این اشارت با عهد جدید و (نیز متون آپوکریفا) باید بررسی شود و هم پیوندشان با سرودهای نیایشی سریانی.[66]

بابتیسن تحلیلی موشکافانه از تطور اندیشۀ قرآنی نبوت ارائه کرده و آن را در پرتوی شماری از متون مشابه ربیانی کاویده و به نتایج مهمی در قلمرو تاریخی گفتمان قرآنی دست یافته است.[67]

در دو مقالۀ بعدی رینولدز و لایشت ایدۀ مقایسۀ متون قرآنی با منابع مسیحی پیشاقرآنی را دست‌مایۀ کار قرار داده‌اند.

رینولدز رابطۀ میان داستان ابراهیم در سورۀ هود و ذاریات با برخی متون مسیحی را بررسی کرده است.[68]

لایشت به موضوعی پرداخته که به دلیل دشواری کمتر بدان توجه شده و آن مقایسۀ احکام قرآنی با احکام ربیانی است.[69]

در سه پژوهش بعدی هم، با شماری از تأملات روش‌شناختی، بار دیگر از منظری گسترده‌تر به جنبه‌های متنوع زبان‌شناسی عمومی و وضعیت فرهنگی محیط نزول قرآن پرداخته شده است. دوبلوا با بهره‌گیری از پژوهش‌های پیشین سعی کرده که قرآن را در بستری یهودی- مسیحی جای دهد و معتقد است اصطلاح قرآنی «نصاری» به چنین بستری اشاره دارد.[70]

مقاله وایلد نقدی تفصیلی است بر برخی از شیوه‌های استدلال لوکزنبرگ در کتاب قرائت آرامی- سریانی قرآن، به‌ویژه بازخوانی «حوریان بهشتی» به صورت «انگورهای سفید» که میان عموم هم رواج زیادی پیدا کرده است.[71]

65. Neuwirth, Angelika, “The House of Abraham and the House of Amram: Genealogy, Patriarchal Authority, and Exegetical Professionalism”.

66. Marx, Michael, “Glimpses of a Mariology in the Qurʾan: From Hagiography to Theology via Religious-Political Debate”.

67 . Bobzin, Hartmut, “The Seal of the Prophets”: Towards an Understanding of Muhammad’s Prophethood”.

68. Reynolds, Gabriel Said, “ Reading the Qurʾan as Homily: The Case of Sarah’s Laughter”.

69. Leicht, Reimund, Agreements (Q 2:282)—Perspectives of a Comparison with Rabbinical Law The Qurʾanic Commandment of Writing Down Loan”.

70 . de Blois, Françoi, “Islam in its Arabian Context”.

71 . Wild, Stefan, “Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis”.

ولید صالح نیز به همین موضوع پرداخته است اما در روند ارزیابی کلی از وضعیت مطالعات قرآنی و مبانی هرمنوتیک بنیادین آن. ضمن بحث دربارۀ تصورات کلاسیک از مسائل الوهی پیشنهاد می‌کند برای فهم بهشت آرمانی قرآن باید قالبی گسترده‌تر را در نظر گرفت. به عقیدۀ وی در ورای تصویر حوریان بهشتی در قرآن، نه خوشۀ انگور، بلکه چشمان مینای هِرا، ملکۀ خدایان در اساطیر یونانی، نهفته است.[۷۲]

مطالعۀ ادبی قرآن که به هرصورت بسیار شاعرانه است، مستلزم توجه به ویژگی‌های هنری تکوین‌یافته در ادبیات عرب پیشاقرآنی است که معیار اصلی ادبیات بومی بوده و نخستین شنوندگان قرآن به احتمال زیاد عمیقاً با آن آشنا بوده‌اند.

مقالۀ توماس بوئر نمونه‌ای شورانگیز برای نشان‌دادن اهمیت شعر کهن عربی در مطالعات قرآنی است. بنابراین می‌توان تصور کرد که تمرکز صرف بر منابع غیرعربی که پیوسته دانشجویان مطالعات قرآنی در غرب را وسوسه می‌کند، تا چه حد مخاطره‌آمیز است.[۷۳]

دومین مقالۀ نویورت به بازخوانی مزامیر، تنها مجموعۀ عهدینی که هم تأثیری عمیق بر بافت الهیاتی قرآن داشته است و هم بر ساختار ادبی آن اختصاص دارد. نویورت با بررسی دقیق ابزارهای زبان‌شناختی قرآن الگویی از بحث دربارۀ قالب‌های ادبی یا به تعبیر دقیق‌تر شعری، عربی و غیرعربی در قرآن را به دست می‌دهد.[۷۴]

سرانجام تاریخ نقل قرآن محور اصلی مقالات شولر و عمر همدان است. شولر با بازسازی شیوه‌های نقل در سده‌های نخستین اسلامی، نظریۀ برتن و ونزبرو را به چالش کشیده است؛[۷۵] در حالی که همدان با فراهم آوردن چکیده‌ای از گزارش‌های منابع اسلامی دربارۀ اصلاح رسم‌الخط قرآن در دوران حجاج بن یوسف، مرحلۀ اولیۀ تثبیت متن مکتوب قرآن را به‌مثابۀ بخشی از «پروژۀ حکومتی» عبدالملک بن مروان روشن کرده است.[۷۶]

---

72. Saleh, Walid, “The Etymological Fallacy and Qurʾanic Studies: Muhammad, Paradise, and Late Antiquity“.

73 . Bauer, Thomas, “The Relevance of Early Arabic Poetry for Qurʾanic Studies Including Observations on Kull and on Q 22:27, 26:225, and 52:31”.

74. Neuwirth, Angelika, “Qurʾanic Readings of the Psalms”.

75 . Schoeler, Gregor, “The Codification of the Qurʾan: A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough”.

76 . Hamdan, Omar, “The Second Maṣāḥif Project: A Step Towards the Canonization of the Qurʾanic Text”.